

Face au passé Confronting the Past

Carlo A. Célius

Volume 28, numéro 1, 2006

Haïti - Face au passé
Haïti - Confronting the Past

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014147ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014147ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Célius, C. A. (2006). Face au passé. *Ethnologies*, 28(1), 5–44.
<https://doi.org/10.7202/014147ar>

FACE AU PASSÉ

Carlo A. Célius
Célat, Université Laval

Passé, présent, futur : ainsi s'organise, apprend-on, la successivité du temps ; ainsi s'est structurée notre perception du temps. Et sur cette représentation triadique ont été édifiés des découpages disciplinaires. Le passé à l'histoire, le présent à l'ethnologie¹ ; diachronie versus synchronie induisant des approches méthodologiques différentes, dont les apports sont loin d'avoir été (et d'être encore) négligeables, quoique relevant d'un logos eurocentrique légiférant, en position de crête, sur une construction pyramidale des mondes : l'histoire aux uns (sociétés plutôt « chaudes »)², l'ethnologie aux autres (sociétés disons, « froides »).

Mais les réinventions de l'histoire-discipline n'en font pas toujours « la science » du passé. En 1971, à l'heure du structuralisme triomphant, au grand dam des gardiens du temple de la corporation historique, Paul Veyne affirmait qu'il n'y a pas de science de l'histoire. « Les historiens, et cela n'a pas changé depuis deux mille deux cents ans,

-
1. Le futur à la prospective, dont la paternité revient au Français Gaston Berger (1896-1960), industriel, philosophe, administrateur, fondateur du Centre universitaire international et des centres de prospective. Le dictionnaire (*Grand Larousse en 5 volumes*, tome 4, 1990) définit la prospective en ces termes : « Science ayant pour objet l'étude des causes techniques, scientifiques, économiques et sociales qui accélèrent l'évolution du monde moderne, et la prévision des situations qui pourraient découler de leurs influences conjuguées » ; « Prévision économique à long terme ».
 2. Dont le présent est confié à la sociologie. Ajoutons aussi que « le passé » d'une partie du monde non européen était étudié à travers « l'orientalisme » (Lenclud 1992). Pour la critique de l'orientalisme, voir Saïd (2005).

racontent des évènements vrais qui ont l'homme pour acteur » (Veyne 1971 : 10). On pourrait certainement en dire autant d'autres disciplines, surtout que « le passé » est ici évacué. En tout cas, la rupture est certaine avec l'ivresse scientiste qui s'emparait de l'histoire depuis le XIX^e siècle ainsi qu'avec la grande mission dont celle-ci avait été chargée, au moins par Jules Michelet, à savoir la « résurrection intégrale » du passé. Déjà au temps de Thucydide, qui théorisa l'impossibilité d'une véritable histoire du passé, on se souciait davantage du présent. Aujourd'hui, non seulement les historiens reconnaissent-ils que l'histoire, l'écriture historique, quelle que soit la période étudiée, répond aux impératifs du présent, mais la discipline voit aussi se constituer et se développer « l'histoire du temps présent » (voir, entre autres, Chauveau et Tétart 1992 ; Frank 1993).

Quant à l'ethnographie et à l'ethnologie (dite aussi anthropologie sociale et culturelle, selon l'appellation anglo-saxonne), ne s'occupent-elles vraiment que du présent ? Curieusement, le présent ethnographique a été, ou est peut-être encore, conçu comme « le passé » de l'autre ; paradoxe qui sauve la classification hiérarchisante des mondes et, avec elle, la conception homogène du temps. Puisque, dans une telle perspective, on ne conçoit pas la coexistence possible des temporalités, la contemporanéité des uns et des autres devient impensable, bien qu'attestée (mais non acceptée) par « l'autre du dedans » confié aux folkloristes, à « l'ethnographie et à l'ethnologie du proche ».

Le structuralisme anthropologique semble avoir poussé jusqu'à son ultime conséquence la distinction disciplinaire fondée sur la distance temporelle, tout en prétendant, toutefois, procéder à une déhiérarchisation en mettant, par exemple, « à égalité, sur le même plan, la pensée des peuples sans écriture et celle des peuples dits civilisés » (Lévi-Strauss dans Massenzio 2002 : 19-20). Claude Lévi-Strauss rappelle que c'est l'objectif qu'il poursuivait en écrivant *La pensée sauvage* (1962) et *Le totémisme aujourd'hui* (1962/1965), deux ouvrages indissociables qui annoncent sa tétralogie, *Mythologiques*. Son œuvre présente « un caractère exemplaire et constitue le modèle, ni fonctionnel, ni génétique, ni historique, mais déductif le plus frappant qu'on ait utilisé en une science humaine empirique » (Piaget 1968 : 90). Postulant le primat de l'intellect sur le social, il cherche, derrière les relations concrètes, la structure sous-jacente et inconsciente par le biais d'une construction déductive de modèles abstraits. D'où un point de vue résolument synchronique. En 2000, Lévi-Strauss redit le principe d'immanence qui

caractérise le paradigme de ce structuralisme statique. Rappelant sa fascination pour ce qu'il considère être l'apport fondamental de Freud, à savoir la possibilité de comprendre de façon rationnelle des choses qui semblent totalement irrationnelles, il précise avoir été gêné « par tout ce que la psychanalyse introduisait de contenus ». Aussi a-t-il été « amené à concevoir l'activité inconsciente de l'esprit comme une activité qui consiste non pas tant en des souvenirs antérieurs, ou postérieurs à la naissance, qu'en des règles de fonctionnement — et c'est ce que la linguistique m'apprenait », ajoute-t-il (Lévi-Strauss dans Massenzio 2002 : 17).

Dans *Le totémisme aujourd'hui* — on notera l'insistance à marquer une différenciation temporelle ; *le totémisme ne serait donc pas que d'aujourd'hui* —, Lévi-Strauss explique que « les coutumes sont données comme normes externes, avant d'engendrer des sentiments internes, et ces normes insensibles déterminent les sentiments individuels, ainsi que les circonstances où ils pourront et devront se manifester » (Lévi-Strauss 1965 : 101). Jean Piaget observe que ces normes tiennent à des « structures » permanentes, faisant apparaître, dès lors, le synchronisme comme l'expression d'un diachronisme invariant. L'histoire n'est donc pas abolie, ce n'est pas le but de l'auteur ; cependant, là où il introduit des changements, il s'agit encore de « structures », mais diachroniques³. Dans le même ouvrage, une citation d'un passage de Rousseau, approuvé par l'auteur, sur l'usage primitif des tropes (Lévi-Strauss 1965 : 146) évoque une « forme première de la pensée discursive ». Comme le souligne encore Piaget « “première” implique une suite ou au moins des niveaux ; et si la “pensée sauvage” est toujours présente parmi nous, elle constitue cependant un niveau inférieur à la pensée scientifique⁴ : or, des niveaux en hiérarchie impliquent des stades dans la formation » (Piaget 1968 : 97). Piaget débusque bien des failles dans la conception du synchronisme statique à partir de son épistémologie génétique (1968 ; 1970 ; 1988), nullement incompatible avec la méthode structuraliste.

3. Piaget réfère, en note de bas de page, à Roger Bastide, selon lequel « en droit et en fait, il existe des structures diachroniques et des structures synchroniques » (Bastide 1962 : 42).

4. La déhiérarchisation envisagée par Lévi-Strauss n'est pas perçue ou n'est pas admise par Piaget. À tort ou à raison ? Relevons quelques nuances apportées à ce sujet dans ce qui suit :

En fait, Claude Lévi-Strauss entend débarrasser l'ethnologie, ou l'anthropologie sociale et culturelle, des relations ambiguës qu'elle entretenait, selon lui, avec l'histoire à travers l'évolutionnisme, le diffusionnisme et le fonctionnalisme (Lévi-Strauss 1958 : 9-39). L'opération vise à asseoir l'hégémonie d'une discipline sur l'autre. D'où l'assignation d'une place bien circonscrite à l'histoire qui est simplement « indispensable pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque, humaine ou non humaine. Loin donc que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire qui serve de point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute enquête à condition d'en sortir » (Lévi-Strauss 1962 : 347-348). L'auteur admettra, toutefois, que l'histoire ne saurait avoir une fonction auxiliaire, car c'est à elle qu'il convient de recourir en priorité dès lors qu'il s'agit d'étudier les infrastructures⁵. Et il concluait son retentissant article « Ethnologie et histoire » (1949)⁶ en ces termes :

Marcello Massenzio : « Dans *La Pensée sauvage*, vous présentez la pensée magique non pas comme un début mais comme un système bien articulé ; par conséquent l'opposition entre magie et science, établie par l'évolutionnisme, perd son importance ».

Claude Lévi-Strauss : « Non, je ne voudrais pas exagérer, je ne voudrais pas forcer ma pensée : bien sûr, j'ai un grand respect, une grande foi pour et en la pensée scientifique ».

M. M. : « Mais en même temps vous avez un grand respect pour la pensée magique... »

C. L-S. : « Oui, mais je suis tout de même bien obligé de reconnaître que la pensée scientifique ça marche, et la pensée magique ça ne marche pas, mais ce sont des tentatives, enfin, c'était une tentative — j'ai tort d'ailleurs de parler à l'imparfait parce que la magie existe toujours et nous sommes tous magiques en certain sens... » (Lévi-Strauss dans Massenzio 2002 : 20-21).

5. « Le marxisme — sinon Marx lui-même — a trop souvent raisonné comme si les pratiques découlaient immédiatement de la *praxis*. Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre *praxis* et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles. C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire — assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie — le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, qui ne peut être principalement la nôtre, parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie » (Lévi-Strauss 1962 : 173-174).
6. Cet article de 1949 n'a connu de retentissement que lors de la parution d'*Anthropologie structurale* où il est repris (1958 : 9-39).

Jusqu'à présent, une répartition des tâches, justifiée par des traditions anciennes et par les nécessités du moment, a contribué à confondre les aspects théorique et pratique de la distinction, donc à séparer plus qu'il ne convient l'ethnologie et l'histoire. C'est seulement quand elles aborderont de concert l'étude des sociétés contemporaines qu'on pourra pleinement apprécier les résultats de leur collaboration et se convaincre que, là comme ailleurs, elles ne peuvent rien l'une sans l'autre (1958 : 39)⁷.

Lévi-Strauss demeure une grande figure des études américanistes, selon les spécialisations par « aires géographiques » dites aussi « aires culturelles » (Segalen 2001). Cette spécialité a pour objet « les Indiens », les « Indigènes d'Amérique » (Erikson, Galier et Molinié 2001 : 203-237). Bien qu'elle porte sur les Amériques, elle n'englobe pas « l'anthropologie afroaméricaniste » — oubliée d'ailleurs par certains manuels, comme celui préparé sous la direction de Segalen — qui étudie la population d'ascendance africaine essaimée, tout compte fait, de la traite atlantique aux mouvements migratoires contemporains, sur l'ensemble du continent américain (Chivallon 2004 : 66-68). Ce courant de recherche s'est constitué entre la fin du XIX^e siècle et les années 1950, avec, entre autres, les travaux de Raymundo Nina Rodrigues (Brésil), Arthur Ramos (Brésil), J. C. Dorsainvil (Haïti), Jean Price-

7. Dans l'entretien cité plus haut, réalisé en 2000 et publié en 2002, Lévi-Strauss revient sur cet article et explique : « Il y avait un malentendu qui portait sur les dates, il s'agissait d'un article qui a paru en 1949 et qui considérait l'état de l'histoire traditionnelle avant que n'apparaisse ce que nous appelons en France l'École des Annales, et donc qui essayait d'établir une sorte de contraste, mais en même temps une complémentarité car même dans cet article je dis — et je conclus sur ces mots, si je me souviens bien — que l'histoire et l'ethnologie ne peuvent rien l'une sans l'autre, mais je montrais en tout cas que l'ancienne histoire et l'ethnologie adoptaient des points de vue différents et complémentaires. Bien entendu depuis cette époque beaucoup d'eau a passé sous les ponts : les historiens se sont intéressés au travail des ethnologues qu'ils avaient plutôt tendance à mépriser. Au début, même Durkheim, dans ses toutes premières années, il ne faut pas l'oublier, se défiait des ethnologues, si bien qu'à l'heure actuelle je dirais que l'histoire et l'ethnologie c'est la même chose, à une toute différence près : nous, nous étudions des sociétés dispersées, étalées dans l'espace, tandis que l'histoire étudie des sociétés différentes, empilées en quelque sorte dans le temps ; mais les uns et les autres faisons un travail comparable et qui nous féconde réciproquement » (Lévi-Strauss dans Massenzio 2002 : 18-19). Sur les *Annales* en général et « l'ethnologisation » du discours historien dans les années 1970, voir Dosse (1987, ou encore 1999, où l'auteur parle de « La structuralisation de l'histoire »).

Mars (Haïti), Fernando Ortiz (Cuba), Lydia Cabrera (Cuba), Melville Herskovits (États-Unis), Roger Bastide (France), Gonzalo Aguirre Beltran (Mexique), Arboleda Llorente (Colombie), Aquiles Escalante (Colombie), Rogerio Velásquez (Colombie). Plus récemment (2003), Edouardo Restrepo a offert une analyse critique de l'approche afroaméricaniste en Colombie, en examinant son modèle conceptuel et explicatif, son cadre méthodologique et ses stratégies narratives. On notera que des données incontournables se sont imposées à cette anthropologie : la traite atlantique, le passé colonial et esclavagiste, les modalités de contacts, les formes d'appropriations, de réélaborsations et de survivances culturelles, le rôle et le fonctionnement des mémoires, la coexistence de populations de différentes provenances (Restrepo 2003 : 87-123). Difficile, dans ces conditions, d'honorer le contrat de différenciation disciplinaire fondée sur la coupure temporelle. Cela n'a d'ailleurs jamais pu être possible en ce qui concerne la Caraïbe, par exemple, qui est pourtant l'un des lieux fondateurs de l'anthropologie (Hodgen 1964 ; Pagden 1982 ; Trouillot 1992) en ce qu'elle fut la première zone de contact des Européens avec le Nouveau Monde. Du fait même de ce contact (ou ces contacts) qui a (ont) reconfiguré la région en un espace constitutivement hétérogène et inscrit dans de rapides transformations continues, certains postulats de base de l'anthropologie/ethnologie devenue discipline, comme la pureté et l'anhistoricité, y ont toujours été introuvables. Aussi la région a-t-elle pu apparaître « undisciplined » (Trouillot 1992).

Aujourd'hui la ligne temporelle est bien relâchée là où elle avait été tendue. Surtout que la spécificité de l'anthropologie/ethnologie a été mise en cause à tel point que, au début des années 1980, on a parlé d'une crise de la représentation et de l'autorité ethnographiques. L'histoire, elle aussi, serait entrée en crise (Noiriel 1996). On assiste à un double mouvement d'hyperspécialisations et d'effritement des frontières disciplinaires, qui porte des chercheurs à suggérer et même à œuvrer à une intégration transdisciplinaire. Immanuel Wallerstein (1995 [1991]) prône l'établissement d'un pôle de *sciences sociales historiques* incluant ethnologie, histoire, sociologie, sciences politiques, etc., au nom de leur appartenance commune au *discours anthropologique* (au sens général, kantien si on préfère, de discours sur l'homme). Quoiqu'il en soit, un vaste mouvement de réaménagement, de reconfiguration, est à l'œuvre qui force à repenser, au sein même des disciplines établies, de manière parfois transversale, les modes d'approche, les appareillages

conceptuels, les constructions théoriques, sur les ruines des pensées unitaires, unifiantes, totalisantes ; il devient impératif de prendre en compte la complexité des choses, les discontinuités, les hétérogénéités, les temporalités et leur coexistence, les rencontres inattendues, improbables, les juxtapositions, les fusions, les bricolages, les compositions/recompositions sociopolitiques, identitaires... On est comme sommé de répondre enfin à une vieille recommandation de Gaston Bachelard, « de pluraliser nos concepts ».

Il est assez significatif que la question des rapports au passé soit au cœur de ce grand réaménagement. On l'observe jusque dans la relecture des mouvements de pensée de la Grèce ancienne, socle sur lequel reposaient certaines cristallisations disciplinaires. Il en ressort qu'en dépit de ce qui a pu être dit, les Grecs sont venus tard sur la scène de l'historiographie, par rapport aux Égyptiens et aux Mésopotamiens (Hartog 1999). Ils n'ont donc pas inventé l'historiographie. Mieux, chez eux, l'histoire (*historiê*) est loin d'avoir été un genre, une discipline, encore moins une profession, mais tout simplement un type de discours parmi d'autres et de surcroît mineur, auquel Aristote, dans son encyclopédie du savoir, n'a assigné aucun lieu autonome, le réduisant, au contraire, à un rang de connaissance auxiliaire, au service des autres sciences (*technai*), comme la dialectique, la rhétorique ou la politique (Aristote, *Rhétorique* I, 4, 1360a ; *Poétique*, 9, 1451b : 1-5). Toutefois, ce sont les Grecs qui font advenir l'historien comme figure « subjective », « comme sujet écrivant » (Hartog 1999 : 17)⁸. Mais ils « disposaient, sans l'aide des historiens, de tout le savoir sur le passé dont ils avaient besoin » (Finley 1981 : 35), d'un creuset de récits (*logoi*, puis *muthoi*), de traditions orales (*akoai*), qui circulaient et se transmettaient, avant la venue d'un Hécatée de Milet (Bertelli 1998), inaugurant le temps des transcriptions et des révisions critiques de la tradition, au nom du vraisemblable, d'où sortiront des formes plus ou moins savantes : Généalogies, Archéologies, Récits de fondations, puis

8. « Sans être directement lié à un pouvoir politique, sans être commissionné par lui, dès ses tout premiers mots, Hérodote vient marquer, revendiquer le récit qui débute par l'inscription d'un nom propre : le sien. Il est l'auteur de son *logos* (ou de ses *logoi*), ainsi désigne-t-il son œuvre, et c'est de ce *logos*, de la manière dont il l'a conçu, écrit et composé qu'il tire pour finir son autorité. Il y a là un net écart par rapport aux historiographies orientales. Si les Grecs ont inventé quelque chose, c'est moins l'histoire que l'historien comme sujet écrivant » (Hartog 1999 : 17).

toutes les formes de l'érudition antique. Contrairement à une doxa encore vivante, on ne décèle rien en ce temps-là qui serait une sorte de rupture fondatrice du mythe d'avec l'histoire, inaugurant un passage à la raison. Une telle séparation n'étant pas confirmée par les recherches récentes (Bouvier et Calame 1998), on en est venu à se demander si l'absence constatée d'une théorie organique et générale de l'historiographie ne serait pas aussi « une conséquence de cette liberté de faire vivre les "mythes", au détriment d'une fixation définitive de l'histoire archaïque » (Bouvier 1998 : 151). En tout cas, « dans la mesure où le discours sur le passé n'appartient à personne, on voit les penseurs s'approprier les prérogatives de dire le "vrai passé" en recourant à des stratégies diverses. Ce qui implique qu'il y n'a pas seulement réinvention du passé mais aussi redéfinition continue du statut et du rapport au passé » (151). « D'un auteur à l'autre, on voit ainsi redéfinies les compétences des différentes formes de discours » (152). En fin de compte, « entre poètes, historiens et philosophes antiques, la discussion est constante : parce que les visées des différentes formes de discours ne sont jamais définitivement établies ni clairement établies » (153).

Hier comme aujourd'hui, ici comme ailleurs, « le discours sur le passé n'appartient à personne ». Pour mieux le comprendre, il y a lieu, si ce n'est encore fait, de se dessaisir de l'illusion entretenue par le singulier qui s'impose dans la manière d'énoncer cette modalité constructive du temps. Le dictionnaire ne s'embarrasse pas à préciser que le substantif ne supporte pas la marque du pluriel ; pourtant, en vain chercherait-on *les passés, des passés*, dans les exemples qu'il fournit. Cette contrainte grammaticale, non explicitée, façonne et/ou entretient une représentation homogène, unifiante et même figée des expériences vécues. Peut-être a-t-elle facilité la tâche au discours historien qui est parvenu à s'instituer comme la principale, si ce n'est (ou ne fut) la seule instance légitime à répondre *du passé*, alors qu'il n'est qu'une des formes de rationalisation *des aspects du passé*. Et cette discipline, parce qu'elle « historicise », a sans doute contribué à maintenir une méprise, à savoir que « le passé » est toujours ou doit être toujours « bien passé ». Or les expériences vécues, incommensurables, subsumées sous cette catégorie englobante du « passé », ne procèdent guère de cette logique. Que l'on jette un regard sur une ville, l'on perçoit des restes de périodes antérieures participant à la configuration d'ensemble du paysage urbain. Que l'on consulte Freud, l'on apprend que l'enfant en nous est encore là, que des traumatismes subis continuent d'agir, que des traces oubliées surnagent. Que l'on se penche sur les langues, sur les usages des mots,

sur la création plastique, les sédimentations inscrites dans leur être-là se révèlent. Un objet créé, offert à notre contemplation ici et maintenant, est un déjà-là, produit d'une expérience sensible réalisée. Les exemples sont innombrables, attestant que « le passé » est en nous, avec nous, autour de nous, aussi bien en tant qu'individu qu'en tant que collectivité. Nous le portons, visible et invisible, manifeste ou latent, enfoui ou révélé. Il participe de la structure sémiotique de notre présent comme de notre devenir. « Le passé » n'est donc pas seulement et toujours derrière nous ; nous sommes face à lui et il nous fait face. Tout le problème est de savoir comment travaille ce face-à-face.

Quel champ discursif est à même de prétendre à une compétence exclusive sur un tel sujet ? Lequel peut circonscrire les problématiques de la mémoire, du patrimoine, du mythe, de la légende, de la généalogie, de l'imaginaire, des représentations ? De même que la possession ou les « traditions » ne sauraient être l'apanage exclusif des ethnologues — pensons notamment aux travaux d'historien de Michel de Certeau (1970, 1982, 1987, 1990) —, de même la mémoire préoccupe des domaines aussi variés que l'histoire, la philosophie, la sociologie, l'anthropologie, l'histoire de l'art, la neurologie, la psychanalyse, la critique littéraire...

Ce sont autant de considérations qui ont motivé la conception de ce numéro. Le propos a d'abord été expérimenté lors d'une rencontre organisée le 24 février 2004, sous le titre « Connaissances et usages du passé. Haïti-Québec »⁹. Un groupe, volontairement restreint et multidisciplinaire, avait été convié à s'interroger sur ce qui spécifie connaissances et usages du passé ainsi que sur la nature de leurs relations, à travers l'étude de la mémoire, du patrimoine, de l'historiographie et de l'enseignement de l'histoire, en comparant des situations en Haïti et au Québec. La démarche présentait la particularité de se focaliser sur une problématique encore peu explorée dans le champ des études haïtiennes. Aussi se voulait-elle exploratoire. Elle visait à esquisser un premier état des lieux afin de dégager des pistes de recherche en

9. Ce colloque, organisé sous la direction de Carlo A. Célius et Lyonel Icart, était une activité conjointe de la Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire, de la Chaire de recherche du Canada en histoire et économie politique du Québec contemporain, de la Chaire de recherche du Canada en patrimoine ethnologique (toutes trois de l'Université Laval, Québec) et de l'équipe de recherche « Le soi et l'autre », du Célât, en collaboration avec le Collège François Xavier-Garneau.

s'efforçant de suggérer des approches et des orientations théoriques possibles. D'où l'importance de la confrontation avec les recherches déjà menées ou alors en cours au Québec. Étaient invités des chercheurs travaillant sur Haïti (à partir d'Haïti, d'Europe et du Québec) ainsi qu'un écrivain d'origine haïtienne vivant au Québec. Chaque communication était longuement commentée par un chercheur travaillant au/ou sur le Québec sur le thème correspondant, chargé d'apporter le point de vue comparatif.

Cette publication ne constitue pas à proprement parler les actes de cette rencontre. D'ailleurs seuls deux des intervenants y contribuent, Maximilien Laroche et Lyonel Icart, le premier avec le texte de sa communication et le second avec une étude traitant d'un tout autre sujet. C'est dire qu'il s'agit davantage d'explorer une voie que de fixer un état de réflexion. D'où l'appel à de nouveaux collègues, spécialistes de littératures, ethnologues, historiens et sociologue, dans le même esprit de confronter les compétences discursives relatives au passé.

Lyonel Icart extrait d'une vaste recherche historique en cours sur les relations entre le Québec et Haïti des éléments susceptibles de donner une vue d'ensemble de la présence des Haïtiens dans la province. Il établit l'ancienneté des relations, dégage les différentes phases de l'immigration haïtienne et les principales caractéristiques sociologiques de chacune d'elles. Il analyse les modes d'intégration des immigrés, en évaluant les réussites et les échecs. Il met en relief leurs apports à la société d'accueil et les représentations actuelles que celle-ci entretient d'eux. L'étude fournit des bases interprétatives à des événements conjoncturels comme la nomination d'une gouverneure générale d'origine haïtienne ou l'implication du Canada dans la situation politique actuelle en Haïti.

Icart propose une histoire de la communauté haïtienne de Québec à elle-même, à la province ainsi qu'à l'historiographie d'Haïti en général. Cette étude vient rappeler la nécessité d'une systématisation des travaux sur les différentes communautés de la diaspora haïtienne¹⁰, estimée à

10. Sur l'usage de la notion de diaspora appliquée au « monde noir des Amériques », les débats qu'il a suscités et l'intérêt de son maintien dans le cadre de l'extension de la notion à toutes les formes de dispersion, voir l'ouvrage collectif sur les diasporas paru sous la direction d'Anteby-Yemini, Berthomière et Sheffer (2005), plus particulièrement les trois contributions formant la cinquième partie, ainsi que Chivallon (2004).

entre trois et quatre millions de personnes pour une population interne de huit millions. S'élabore là certainement un faisceau de « cultures de diaspora » (Bordes-Benayoun et Schnapper 2006) sur lequel il convient de se pencher. « Sans préjuger des attitudes collectives à venir, écrit Sébastien Joachim, il est permis d'envisager toute une gamme de possibilités allant de l'adhérence à la mère, à la patrie ou la mère patrie, c'est-à-dire à la sacralisation de cette instance, au ressentiment déclaré quand ce n'est pas à une ironie désinvolte ou à un parti pris d'ignorance à cet égard. Quoi qu'il en soit, nous verrons qu'en fin de compte, avec le temps, triomphera une relation avec l'origine complexe mais assez sereine, faite de proximité-distance » (Joachim 2004 : 190). En attendant, les impacts de cette migration sur le pays sont déjà loin d'être négligeables, au point de porter l'un des récents gouvernements à prendre l'initiative de considérer l'espace diasporique haïtien comme un nouveau département du pays et à instituer un ministère des Haïtiens vivant à l'étranger. Cette diaspora, multiforme, semble s'imposer comme « une entité » incontournable à l'ère de la redéfinition du modèle social haïtien (Célius 1998a ; 1998b ; 2000) ouverte à partir de 1986. Son poids économique est considérable. Ses transferts privés d'argent sont passés de 256 millions en 1997 à 650 millions de dollars américains en 2002, équivalant à 19 % du PIB selon une estimation de la Banque mondiale et ils atteindraient aujourd'hui les 900 millions (estimation officielle des autorités haïtiennes), contribuant ainsi à maintenir l'économie du pays sous perfusion. Nombre de personnalités de cette diaspora s'invitent aux débats politiques internes, incitant à penser ou à repenser (par rapport aux dispositions légales en vigueur, comme le refus de la double nationalité) la nature possible de telles implications. Vu sous un autre angle, l'espace diasporique offre la possibilité d'un regard distancié, donc critique, renouvelé sur le pays. On y acquiert des compétences qui pourraient être potentiellement mises au service du pays. S'y développe une production intellectuelle, artistique et littéraire, offrant des modèles de réussite, proposant de nouvelles grilles de lectures, de nouveaux choix esthétiques susceptibles d'influer sur la vie culturelle interne.

Icart signale des écrivains ayant œuvré et œuvrant au Québec, Émile Ollivier, Dany Laferrière, Anthony Phelps, Serge Legagneur, Joël des Rosiers, Stanley Péan... D'autres se font connaître aux États-Unis, donnant naissance à une littérature de la diaspora haïtienne en langue anglaise. Ainsi surgit un élément nouveau par rapport à un long débat

portant sur la langue à utiliser pour mieux exprimer l'*haïtianité* : le français, le créole ou les deux. Cette nouvelle donne n'exclut en rien la poursuite du combat, au sein de la diaspora, y compris et surtout aux États-Unis, pour la valorisation du créole, pour la densification de la production écrite dans cette langue. Une diaspora anglophone, créolophone ou non, se développe, invitant à opérer un déplacement dans les discussions de nature identitaire jusque là polarisées sur le couple créole/français. Impossible d'évacuer le problème parce que, justement, cette diaspora anglophone travaille la question identitaire tout en étant travaillée par elle ; parce que, plus globalement, l'expérience diasporique implique des rapports au passé du pays de départ, exprimés souvent, explorés à travers des œuvres de fiction, comme l'exemplifient celles de l'écrivaine new-yorkaise Edwidge Danticat.

Un de ses romans, *The Farming of Bones* (1998), traduit chez Grasset sous le titre *La récolte douce des larmes* (1999), est analysé ici par Martin Munro. L'œuvre revisite le massacre, en 1937, de 20 000 Haïtiens, coupeurs de canne et domestiques, dans la République dominicaine voisine. Un traumatisme de plus, pour la société haïtienne, souligne Munro, qui scrute la manière dont Danticat expose ses effets sur l'individu et sur la collectivité, identifie ce qu'il détruit et les nouvelles structures et sensibilités qui en émergent. Munro observe que, si les auteurs haïtiens, contrairement à ceux d'autres sociétés de la Caraïbe, abordent peu ou presque pas le thème de l'esclavage, le traumatisme de 1937 revient quelquefois sous leur plume. Ainsi Danticat remue la mémoire littéraire haïtienne et entre en dialogue avec des auteurs comme Jacques Stephen Alexis, plus particulièrement avec son célèbre roman *Compère Général Soleil*. Chez elle, comme chez Émile Ollivier, l'exil devient un lieu, un espace à partir duquel il est possible de réévaluer les traumatismes en dépit des dimensions indicibles qu'ils recèlent. Elle se distingue toutefois des auteurs haïtiens auxquels elle se réfère ou que son œuvre évoque par son écriture fragmentée, un style en parfaite concordance avec la perturbation de la mémoire individuelle provoquée par un traumatisme. Munro y perçoit aussi, au-delà d'une fluidité narrative, une disjonction délibérée de deux moments, le passé traumatisant et le présent traumatisé, au travers desquels l'auteure parvient à évoquer d'autres expériences connues par un pays toujours en proie à des secousses interminables empêchant les promesses de la Révolution de s'accomplir.

Le roman relève selon Munro de ce que Blanchot appelle l'*écriture du désastre*. Registre dans lequel se situerait aussi bien *Voyage dans le*

nord d'Hayti, ou *Révélation des lieux et des monuments historiques*, publié en 1824, aux Cayes, en Haïti, par un auteur un peu oublié, Hérard Dumesle. Un tel rapprochement est autorisé par l'analyse effectuée par Carl Hermann Middelanis de cet ouvrage, un récit de voyage à travers une société en ruines contrainte de chercher à relever le défi de la reconstruction. Dumesle traduit cette situation par un récit polyphonique, non linéaire, expérimental. Il le construit à partir des bribes, des restes, des fragments, en cherchant à concilier la tradition orale populaire et la tradition philosophique et stylistique européenne, en charriant des débris de discours révolutionnaires, en travaillant des traces de la violence des despotismes vaincus et dominants. Il en résulte une œuvre inclassable, où s'entremêlent souvenirs personnels, témoignages, faits attestés, envolées lyriques, observations ethnographiques, citations ou reprises adaptées d'auteurs européens, considérations polémiques ; une écriture en parfaite concordance avec les ruines laissées par les guerres à une société encore désunie, « où la mémoire n'a pas encore trouvé une forme fixe ». L'auteur transgresse les limites établies entre les genres, les modes de narration et, surtout, la distinction aristotélicienne entre le vrai et le vraisemblable, entre l'histoire et la littérature. En cela, Dumesle préfigure bien des œuvres et des débats contemporains en littérature, mais aussi en histoire, notamment ceux menés au XX^e siècle sur la valeur du témoignage oral ; un débat, d'ailleurs, soulevé par la génération d'historiens haïtiens qui lui est postérieure, en l'occurrence les principaux représentants de l'école haïtienne d'histoire apparue vers le milieu du XIX^e siècle. En effet, Beaubrun Ardouin et Saint-Rémy entendent se différencier de Thomas Madiou à qui ils reprochent de s'être trop fié aux témoignages des vétérans contrairement à eux qui ont consulté des sources écrites conservées dans les archives parisiennes. En réalité, les trois historiens ont recouru aux témoignages oraux sans jamais oublier de porter des jugements moraux sur leurs informateurs.

Entre la société coloniale esclavagiste détruite et la nouvelle société en construction, il y a un moment de fondation ou de refondation, celui de la proclamation de l'indépendance. Jean François s'interroge sur ce moment en se penchant sur l'acte performatif qui l'a institué : l'Acte de l'indépendance¹¹, qui inaugure, selon ses termes, l'action

11. Précisons que la première proclamation officielle et publique de l'indépendance est signée à Fort Dauphin (aujourd'hui Fort Liberté) le 29 novembre 1803. Le 1^{er} janvier 1804, l'indépendance est définitivement consacrée par une célébration solennelle et c'est cette date qui est passée à la postérité (voir Sannon 2003 : 288-290 ; Manigat 2005).

d'*habiter la terre* en ceci qu'il signe l'entrée dans le monde d'un nouveau groupe d'hommes, longtemps rangé dans la catégorie du bétail. L'auteur mobilise les ressources de la grammaire modale de Jean-Claude Coquet, phénoménologie appliquée à la linguistique et à la sémiotique, pour conduire sa démonstration. En cherchant à cerner l'univers de signification à partir de l'histoire transformationnelle des actants, il analyse comment s'est construit, dans ce texte, la rupture avec le Code noir, avec l'Autre, colonisateur, pour s'établir Soi-même sur la terre, réalisant « un désir non encore catalogué comme naturel, celui de signer son humanité ». Ce texte revêt une valeur inaugurale qui ouvre la voie à l'application de nouvelles méthodes d'analyse aux documents relatifs au passé d'Haïti.

Jean François débute son article par un constat : dans son parcours d'écolier haïtien, il n'a jamais eu l'occasion de lire l'Acte de l'indépendance, dont l'existence a été, selon lui, occultée ou supplantée par une parole de Boisrond-Tonnerre qui lui a valu d'être le rédacteur et l'énonciateur de la version officielle du document. L'auteur décèle là la preuve de la prégnance de l'oralité au sein même de l'institution chargée d'organiser les connaissances sur la base de l'écrit, qui serait alors renvoyé aux archives. C'est cette oralité que Dumesle a cherché à concilier avec la tradition philosophique et stylistique européenne, initiant le débat sur son statut dans l'écriture de l'histoire. Maximilien Laroche, qui n'a jamais cessé d'interroger cette problématique oral/écrit dans l'espace littéraire d'Haïti (voir notamment Laroche 1963, 1981, 1987, 1991, 2002)¹², examine à nouveau les relations entre ces deux modalités discursives. Il part, comme Jean François, d'un souvenir personnel lié à l'école, au hiatus entre l'apprentissage en classe et l'expérience personnelle de découverte des traces d'écriture, à travers un document authentique portant la signature de Jean-Jacques Dessalines, le Général en chef, l'homme de la proclamation de l'indépendance, devenu héros national. Laroche s'interroge à partir de la disparition de ce document ainsi que du musée où il était conservé. Comme en écho à l'idée d'un pays en état permanent de ruines, l'auteur soutient qu'il y aurait, chez les Haïtiens, une hâte et même une rage de destruction du passé dues à une propension à l'oubli. Paradoxe : « les Haïtiens oublient leur passé plus qu'ils ne s'en souviennent », alors que « tout au fond de leur âme, leur conscience baigne dans les souvenirs ». Dès lors, les voies à emprunter pour l'analyse sont celles de

12. Sur la démarche de Maximilien Laroche, voir le point de vue de Joachim (2004).

l'entrelacement de la mémoire et de l'oubli et de leur relation avec le rêve. Ce que permettent trois chansons issues de l'univers de l'*oraliture* haïtienne.

Laroche nous interpelle sur un possible phénomène d'amnésie générale qui frapperait sans cesse la société haïtienne. Les destructions récurrentes constatées, qui s'apparentent à des formes de violences ritualisées, seraient pour lui des conséquences d'un oubli provoquant une répétition de l'histoire. Formulant ainsi la problématique mémorielle en Haïti, loin de clore le débat, l'auteur suscite une série d'autres questions. Peut-il y avoir « table rase » en matière de mémoire collective ? Qu'est-ce qu'on oublie ? Dans quelle(s) circonstance(s) ? Pourquoi ? Mais aussi de quoi se souvient-on et selon quelles modalités ? Tous les souvenirs doivent-ils être énoncés et sont-ils tous verbalisables ? Qu'en est-il de leur prégnance possible dans des gestes, dans les postures des corps, dans la polysémie des mots, des expressions, dans les habitudes acquises, alimentaires, vestimentaires, dans certains rites, dans des pratiques culturelles, etc. ? En regard de ces interrogations, une société sans mémoires paraît improbable.

J'ai soutenu ailleurs (Célius 2004) qu'à partir de l'indépendance en 1804 s'est progressivement mise en place une mémoire collective officielle (nationale) sous l'espèce d'un nationalisme héroïque. Mais quels rapports au passé se sont tramés et se trament encore sous cette « mémoire nationale », avec elle, par rapport à elle, contre elle, en dehors d'elle, dans les multiples espaces des pratiques sociales ? Qu'en est-il des expériences du passé colonial et esclavagiste dans ces élaborations et réélaborations tissées sous les habits dorés et galonnés du grand récit national ? Vertus Saint-Louis, Francklin Midy, Dimitri Béchacq et Franck Degoul apportent des éléments de réponse.

S'intéressant à la dénomination, Vertus Saint-Louis se demande à partir de quel moment et pourquoi, dans la colonie de Saint-Domingue, on a commencé, contrairement à ce qui se passait auparavant, à désigner les anciens esclaves par le terme « Africain/s » ? Mieux, comment se fait-il que cela ait persisté après 1804 ? En suivant le parcours du vocable et en le confrontant à celui de « citoyen », l'auteur met au jour l'élaboration, à travers cette désignation, d'une image négative basée sur l'origine, dont héritera la société haïtienne du début du XIX^e siècle et qui est parvenue jusqu'à nous en raison de son instrumentalisation dans les stratégies de reproduction de la stratification sociale du pays. On a d'ailleurs fabriqué un synonyme au terme « Africain » ainsi

connoté : « Congo ». Francklin Midy situe cette élaboration dans les rangs de l'armée indigène, au niveau des couches dirigeantes créoles (ceux qui sont nés sur place), au plus fort des luttes de clans pour le commandement suprême de la Révolution. « Congo » est alors transformé en une catégorie supraethnique, synonyme d'« Africain » ; catégorie idéologique « indifférenciante » désignant alors, dans un sens péjoratif, les bandes d'insurgés nés en Afrique et commandés par des chefs « africains » indépendants de la direction créole de la Révolution. Celle-ci élaborera la théorie du pouvoir naturel de l'élite éclairée pour combattre les « Africains » associés à l'anarchie.

Dans un article antérieur, Midy (2003) soutenait la thèse selon laquelle un imaginaire de pays « afro-créole » indépendant se forme dans la colonie de Saint-Domingue dès le milieu du XVIII^e siècle autour de Makandal. Pourtant, cette illustre figure du marronnage n'est pas particulièrement glorifiée dans la mémoire officielle ; il n'est pas un pilier du nationalisme héroïque (Célius 2004). Le marronnage serait alors un « contre-modèle », dont la mémoire est pourtant bien vivante. Dimitri Béchacq tente de prendre la mesure de cette survie à travers ses significations, ses filiations et ses réinterprétations. Selon lui, « d'un phénomène historique, le marronnage se serait... mué en une compétence sociale » : l'acteur social serait « rompu à la fuite, comme s'il s'agissait d'une pratique coutumière, comme "l'écho profond d'une expérience ancienne" ». L'auteur observe par ailleurs que le marronnage est soumis à différentes réinterprétations, localisées dans la langue créole, qui révèlent une multiplicité de comportements et d'attitudes parfois stigmatisées. Tout cela dépasserait le cadre de la mémoire et de l'histoire tout en le complétant et en l'affinant. Les emplois « se situent entre un pôle officiel, normatif et passiviste et un pôle social, créatif et perspicace, tous deux reliés par une chaîne de significations, parfois négatives, développée sur la longue durée du fait d'un contexte sociopolitique coercitif récurrent ».

La mémoire du marron coexiste avec celle de l'esclave dans la société haïtienne. Franck Degoul le démontre en repérant la trame « claire et manifeste » de sa filiation historico-mythique avec la figure du zombi. L'auteur déploie son argumentation en confrontant le matériel ethnographique qu'il a recueilli à des études historiennes et à l'édit de 1685 (le Code noir). Opération onomastique (ou néo-onomastique), infantilisation, logement, mise au travail, mode alimentaire, animalisation, contrôle des rapports de sexe, enfouissement consécutif

à la mort (« la seconde mort » de l'individu zombifié, « celle de Dieu »)... toute la condition servile est là, rendue présente dans un espace de la mémoire collective sans qu'elle ne soit explicitée, verbalisée. « Nous aurions alors affaire, selon Degoul, à une protomémoire immatérialisée, sans corporéité littérale, mais injectée et incorporée figurativement dans le corps de l'imaginaire collectif, espace refuge de cette souvenance en acte des événements primordiaux, fondateurs ».

Les contributions réunies ici ont établi des données, soulevé des questions, exprimé des inquiétudes, révélé des manifestations et des modalités d'expressions des aspects du passé. Elles concourent à une mise au jour problématisée des rapports au passé dont les enjeux sont cruciaux pour une société haïtienne qui cherche à se redéfinir depuis près de vingt ans. Car dans cette quête, la collectivité est face à son avenir tout comme elle est face à son passé, dans la mesure où passé, présent, avenir s'entremêlent et se conditionnent réciproquement.

Références

- Anteby-Yemini, Lisa, William Berthomière et Gabriel Sheffer, 2005, *Les diasporas. 2 000 ans d'histoire*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Aristote, 1997, *La poétique*. Paris, Les belles lettres.
- , 1998, *Rhétorique*. Livres I, II, III. Paris, Gallimard.
- Bastide, Roger (dir.), 1962, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. La Hague et Paris, Mouton.
- Bertelli, Lucio, 1998, « Des généalogies mythiques à la naissance de l'histoire. Le cas d'Hécatee ». Dans David Bouvier et Claude Calame (dir.), *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*, Lausanne, Études de lettres : 13-31.
- Bordes-Benayoun, Chantal et Dominique Schnapper, 2006, *Diasporas et Nations*. Paris, Odile Jacob.
- Bouvier, David, 1998, « Le mythe comme objet historique ». Dans David Bouvier et Claude Calame (dir.), *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*, Lausanne, Études de lettres : 145-153.
- et Claude Calame (dir.), 1998, *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*. Lausanne, Études de lettres.
- Célius, Carlo A., 1998a, « Le modèle social haïtien. Hypothèses, arguments et méthode ». *Pouvoirs dans la Caraïbe hors-série*, « Sciences Sociales et Caraïbe. Session 1997 » : 110-143.
- , 1998b, « Le contrat social haïtien ». *Pouvoirs dans la Caraïbe* 10 : 27-70.
- , 2001, « De Saint-Domingue à Haïti. L'invention d'un modèle social ». Dans Tristan Landry et Clemens Zobel (dir.), *Postcolonialisme, postsocialisme, postérité de l'idéologie*. Paris, EHESS-Centre d'études africaines : 69-81.
- , 2004, « D'un nationalisme héroïque ». *Revi Kiltir Kreol* 4 (Nelson Mandela Centre for African Culture, Île Maurice) : 38-48.
- Certeau, Michel de, 1982, *La fable mystique*. Paris, Gallimard.
- , 1987, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard.
- , 1990, *L'invention du quotidien, tome 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard.
- , 1970 *La possession de Loudun*. Paris, Gallimard.
- Chauveau, Agnès et Philippe Tétart (dir.), 1992, *Questions à l'histoire des temps présents*. Bruxelles, Éditions Complexe.
- Chivallon, Christine, 2004, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS Éditions.

- Dosse, François, 1987, *L'histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*. Paris, La Découverte.
- , 1999, *L'histoire ou le temps réfléchi*. Paris, Hatier.
- Erikson, Philippe, Jacques Galier et Antoinette Molinié, 2001, « Les études américanistes ». Dans Martine Segalen (dir.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Arman Colin : 203-237.
- Finley, Moses I., 1981, *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*. Paris, Flammarion.
- Frank, Robert (dir.), 1993, *Écrire l'histoire du temps présent : en hommage à François Bédarida*. Paris, CNRS Éditions.
- Hartog, François (textes réunis et commentés par), 1999, *L'histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*. Paris, Le Seuil.
- Hodgen, Margaret, 1964, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Joachim, Sébastien, 2004, « Indépendance et constitution des champs littéraires en Haïti, au Brésil et au Québec. Diagnostic de Maximilien Laroche et de quelques autres intellectuels ». Dans Celina Scheinowitz, Humberto de Oliveira et Maximilien Laroche (dir.), *Haiti : 200 anos de distopias, diásporas e utopias de uma nação americana*, Feira-Bahia (Brésil), Universidade Estadual de Feira de Santana : 189-235.
- Laroche, Maximilien, 1963, *Haïti et sa littérature*. Montréal, A.G.E.U.M.
- , 1981, *Littérature haïtienne. Identité, langue, réalité*. Ottawa, Leméac.
- , 1987, *L'avènement de la littérature haïtienne*. Québec, Université Laval, GRELCA, Collection « essais » 3.
- , 1991, *La double scène de la représentation. Oraliture et Littérature dans la Caraïbe*. Québec, Université Laval, GRELCA, Collection « essais » 8.
- , 2002, *Mythologie haïtienne*. Québec, Université Laval, GRELCA, Collection « essais » 18.
- Lenclud, Gérard, 1992, « Le grand partage ou la tentation ethnologique ». Dans Gérard Althabe, Daniel Favre et Gérard Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Maison des sciences de l'homme (Cahiers d'ethnologie de la France 7) : 9-39.
- Lévi-Strauss, Claude, 1949, « Ethnologie et histoire ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54^e année (3-4) : 363-391.
- , 1958 [1974], *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- , 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

- , 1964, *Mythologiques 1. Le cru et le cuit*. Paris, Plon.
- , 1965 [1962], *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, P.U.F.
- , 1966, *Mythologiques 2. Du miel aux cendres*. Paris, Plon.
- , 1968, *Mythologiques 3. L'origine des manières de table*. Paris, Plon.
- , 1971, *Mythologiques 4. L'homme nu*. Paris, Plon.
- Manigat, Leslie, F., 2005, « Une brève analyse-commentaire critique d'un document historique. Esquisse d'une analyse de texte historique : la première proclamation officielle et publique de notre indépendance ». *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie* 221 : 44-56.
- Massenzio, Marcello, 2002, *Claude Lévi-Strauss, un itinéraire. Entretien avec Marcello Massenzio, 26 juin 2000*. Paris, L'Échoppe.
- Midy, Francklin, 2003, « Vers l'indépendance des colonies à esclaves d'Amérique : l'exception haïtienne ». Dans Marcel Dorigny (dir.), *Haïti, première république noire*. Saint-Denis, Publications de la Société française d'Histoire d'outre-mer : 121-138.
- Noiriel, Gérard, 1996, *Sur la crise de l'histoire*. Paris, Belin.
- Pagden, Anthony, 1982, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Piaget, Jean, 1968, *Le structuralisme*. Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1970 [1968], *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- , 1988 [1970], *L'épistémologie génétique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Restrepo, Eduardo, 2003, « Entre arácnidas deidades y leones africanos. Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia ». *Tabula rasa. Revista de Humanidades* 1 : 87-123.
- Saïd, Edward W., 2005 [1978], *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Le Seuil.
- Sannon, Horace Pauléus, 2003 [1920], *Histoire de Toussaint Louverture. Tome III*. Port-au-Prince, Éditions des Presses nationales d'Haïti.
- Segalen, Martine (dir.), 2001, *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Paris, Arman Colin.
- Trouillot, Michel-Rolph, 1992, « The Caribbean Region. An Open Frontier in Anthropology Theory ». *Annual Review of Anthropology* 21 : 19-42.
- Veyne, Paul, 1971, *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Le Seuil.
- Wallerstein, Immanuel, 1995 [1991], *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*. Paris, Presses universitaires de France.

CONFRONTING THE PAST

Carlo A. Célius
Célat, Université Laval

Past, present, future: in this manner we organise and apprehend the succession of time; in this manner our perception of time is given structure. And, building on this triadic model, our disciplinary niches have been carved out: the past for the historian, the present for the ethnologist.¹ Diachronic versus synchronic results in different methodological approaches, whose contributions have been (and continue to be) far from negligible, albeit a product of — and legitimated by — a Eurocentric worldview, a position at the pinnacle of a world conceived as a pyramid: history is reserved for some (“hot” societies, for the most part)²; ethnology for the rest (so-called “cold” societies).

But the reinvention of history as a discipline is not always as “the science” of the past. In 1971, at the moment structuralism emerged triumphant, Paul Veyne, to the great displeasure of the guardians of the historical enterprise, asserted that there was no science of history. “Historians — and this has not changed for 2200 years — recount the verifiable events for which man was agent” (Veyne 1971: 10). One could certainly say likewise for other disciplines, especially once “the

-
1. And the future for futurology, whose architect was Français Gaston Berger (1896-1960), industrialist, philosopher, administrator, and founder of the Centre universitaire international and of the Centres de prospective (International University Centre and Centres for the Study of the Future). The dictionary (*Grand Larousse in 5 volumes*, volume 4, 1990) defines futurology in these terms: “Science which has as its object the study of the technological, scientific, economic, and social causes which accelerate the evolution of the modern world, and the prediction of situations which could result from their joint influence”; “Long-term economic forecasting.”
 2. For which the present is entrusted to sociology. Add to this how “the past” as a part of the non-European world was studied through “orientalism” (Lenclud 1992). For a critique of orientalism, see Saïd (2005).

past” as a term is drained of meaning. In any case, the split is assured by the intoxicant of scientivism which has held history in its clutches since the nineteenth century and which has thus imbued the grand historical project as an understanding of history, via no less an authority as Jules Michelet, as the “resurrection of the whole life” of the past. Already by the time of Thucydides, who postulated the impossibility of a true account of the past, the ultimate concern was for the present. Today, not only do historians recognise that history, historical writing, whatever the period being studied, is framed by present imperatives, but the discipline also seeks to develop and grow “a history of the present” (see, *inter alia*, Chauveau and Tétart 1992; Frank 1993).

Regarding ethnography and ethnology (also called social and cultural anthropology, in accordance with English terminology), are they not really occupied with the present? Curiously, the ethnographic present has been, and perhaps remains, concerned with “the past” of the other: a paradox which keeps the hierarchic classification of the world and, with it, the homogenous conception of time. Consequently, from such a perspective, one can not conceive of the possible coexistence of temporalities, the contemporaneousness of the self and the other must be unthinkable, as is attested (but not acknowledged) by the “other among us” conceit of the folklorist, the ethnographer, and the “ethnologist of the self.”

Structural anthropology seems to have pushed the disciplinary distinction founded on temporal distance to its logical conclusion, all the while claiming, however, to proceed towards a dehierarchisation in its stead, for example, “towards the equality, on the same plane, of the mind of people without writing and of those whom we call civilised” (Lévi-Strauss in Massenzio 2002: 19-20). Claude Lévi-Strauss reminds us of his objective for writing *La pensée sauvage* (*The Savage Mind*) (1962) and *Le totémisme aujourd’hui* (*Totemism*) (1962/1965), the two mutually inextricable works which presage his tetralogy, *Mythologiques*. His work presents “an exemplary character, and forms a model which is neither functional nor genetic nor historical, but the most deductivist model one can use for an empirical human science” (Piaget 1968: 90). Proposing the primacy of intellect at the social level, he searches behind concrete relations for an underlying and unconscious structure as a means to a deductive construct for abstract models, from which emerges a resolutely synchronic viewpoint. In 2000, Lévi-Strauss restated the principal of immanence which characterises the static structuralist paradigm. Recalling his fascination for what was considered to be the

fundamental contribution of Freud, to know the possibility of understanding the rational aspects of those things which seem completely irrational, he clarifies how he had been uncomfortable “with all the content that psychoanalysis has introduced.” He was also “eager to conceive of the unconscious activity of the spirit as consisting not so much of relics of the past or memories of infancy but of functional rules,” adding “and that is what drew me to linguistics” (Lévi-Strauss in Massenzio 2002: 17).

In *Le totémisme aujourd’hui* — and one notes the insistence on marking a temporal differentiation: *therefore totemism is not only of today* — Lévi-Strauss explains how “customs are performed according to external norms, prior to the generation of internal feelings, and these unbending norms determine individual feelings, inasmuch as the circumstances allow or require them to be manifested” (Lévi-Strauss 1965: 101). Jean Piaget observes how these norms are concerned with permanent “structures”, which consequently give the appearance of synchronism as an expression of an invariant diachronism. History is not thus abolished, this is not the author’s aim; nevertheless, where it introduces changes it is again a matter of “structures,” and diachronic ones at that.³ In the same work, the author’s approving citation of a passage from Rousseau on the primitive use of tropes (Lévi-Strauss 1965: 146) evokes a “primary form of the discursive mind.” To further emphasise this Piaget notes how “‘primary’ implies a series, or at least levels: and if ‘the savage mind’ is always present among us it nevertheless constitutes an inferior level to the scientific mind⁴: therefore levels

3. Piaget refers, in a footnote, to Roger Bastide, according to whom “by right and in fact, there exist diachronic structures and synchronic structures” (Bastide 1962: 42).

4. The dehierarchisation imagined by Lévi-Strauss is not picked up on nor admitted by Piaget. By error or deliberately? One will note several nuances on this subject provided by the following:

Marcello Massenzio: In *The Savage Mind* you present magical thought not as a beginning but as a well-articulated system, and thus the opposition set up by evolutionism between magic and science loses its importance.

Claude Lévi-Strauss: No, I don’t want to exaggerate, I don’t want to distort my thought: I have, after all, great respect for and a deep belief in scientific thought.

M. M.: But at the same time you have great respect for magical thought...

C. L-S: Yes, yes, but I have to admit that scientific thought works and magical thought doesn’t, that it was an attempt — actually, I am wrong in placing it in the past, because magic still exists and all of us are magical in one way or another... (Lévi-Strauss in Massenzio 2001: 420).

within a hierarchy imply stages in their formation” (Piaget 1968: 97). Piaget neatly unveils the faults in this conception of a static synchronism starting from his genetic epistemology (1968; 1970; 1988), which is not in the least incompatible with structuralist method.

In fact, Claude Lévi-Strauss is trying to strip ethnology, or social and cultural anthropology, of the ambiguous relations it maintains, by his account, with history through evolutionism, diffusionism, and functionalism (Lévi-Strauss 1958: 9-39). The process seeks to establish the hegemony of one discipline over the other. From this stems the allocation of a well-defined position for history, which is simply “indispensable for inventorying the whole of the elements of any structure, human or non-human. Therefore, far from research into human intelligibility ending in history at the service of its conclusions, this is history for which all inquiry is at the service of origins” (Lévi-Strauss 1962: 347-348). The author has always allowed that history cannot only have an auxiliary function, because it must be resorted to as a matter of priority as a consequence of its necessity for the study of infrastructures.⁵ And he concluded his seminal article “Ethnologie et histoire” (“Ethnology and History” 1949)⁶ in these terms:

Up to now, a division of labour, justified by older traditions and current necessities, has contributed to confusing the distinction between theoretical and practical aspects, thus keeping ethnology and history separate more than is necessary. Only when they engage in concert in the study of contemporary cultures will one plainly appreciate the results of their collaboration and be convinced, there

-
5. “Marxism – if not Marx himself – too often has reasoned that practices result immediately from *praxis*. Without laying out the incontestability of infrastructures as primary cause, we believe that between *praxis* and practice there is always a mediator, which is the conceptual operating schema by which matter and form – each of which can not exist without the other – are fulfilled as structures, that is to say as entities both empirical and intelligible. It is to this theory of superstructure, barely outlined by Marx, which we wish to contribute, reserving for history – aided by demography, technology, historical geography and ethnography – the task of developing the study of infrastructures proper, which is not principally ours, because ethnology is primarily psychology” (Lévi-Strauss 1962: 173-174).
 6. This 1949 article did not have repercussions until it was reprinted as part of *Anthropologie structurale* (1958: 9-39).

as much as anywhere, that they can do nothing without each other (1958: 39).⁷

Lévi-Strauss remains a looming figure in Americanist studies, according to the specialists of “geographic” or “culture areas” (Segalen 2001). This specialisation has as its object the “Indian,” the “Native American” (Erikson, Galier and Molinié 2001: 203-237). As well supported as it has been by Americanists, it has not included “Afro-American anthropology” — already missing from certain textbooks, including those prepared under the direction of Segalen — which studies the entirety of the population of African ancestry in all its manifestations, from the Atlantic slave trade to contemporary migrations, throughout the Western hemisphere (Chivallon 2004: 66-68). This stream of research emerged between the end of the nineteenth century and the 1950s with, among others, the work of Raymundo Nina Rodrigues (Brazil), Arthur Ramos (Brazil), J. C. Dorsainvil (Haiti), Jean Price-Mars (Haiti), Fernando Ortiz (Cuba), Lydia Cabrera (Cuba), Melville Herskovits (United States), Roger Bastide (France), Gonzalo Aguirre Beltran (Mexico), Arboleda Llorente (Colombia), Aquiles Escalante (Colombia), and Rogerio Velásquez (Colombia). More recently, Edouardo Restrepo has offered a critical analysis of the Afro-Americanist

-
7. In a 2000 interview, published in 2001/2002, Lévi-Strauss went back over this article and explained: “... there was a misunderstanding based on dates. The article in question was first published in 1949 and dealt with the state of traditional history before the advent of the *Annales* school, and so it tried to establish a kind of contrast but at the same time a complementarity. Even in that article I said, if I remember correctly, that neither history nor ethnology can do anything without the other, but in any event I showed that traditional history and ethnology adopted different and complementary points of view. But, of course, since that time a lot of things have changed: historians have become interested in ethnological work that they used to despise. We mustn't forget that even Durkheim, in his early years, mistrusted ethnologists (and they made him their target). Now I would say that history and ethnology are the same thing, with the slight difference that we study societies spread out in space whereas history studies societies spread out in time. Our work is entirely comparable and mutually fertilizing” (Lévi-Strauss in Massenzio 2001: 420). On the *Annales* in general and the “ethnologisation” of historical discourse in the 1970s, see Dosse (1987, or again 1999, where the author speaks of “the Structuralisation of History”).

approach in Colombia, by examining its conceptual and explanatory model, its methodological framework, and its narrative strategies. One notes the unavoidable givens imposed on this anthropology: the Atlantic slave trade; the colonial and pro-slavery past; the modes of interaction; the forms of appropriation, revival, and cultural survivals; the role and function of memory; and the coexistence of populations of different origins (Restrepo 2003: 87-123). Under these conditions it is difficult to honour the conventions of disciplinary differentiation based on a division of time. Moreover, that has never been a possibility when the concern is the Caribbean, for example, which is nevertheless one of the originating loci of anthropology (Hodgen 1964; Pagden 1982; Trouillot 1992) in that it was the point of first contact for Europeans with the New World. On account of this very contact (or contacts) which reconfigured the region into a constitutively heterogeneous space, engaged in rapid and continual transformation, certain premises at the core of the growing anthropology/ethnology discipline, like purity and ahistoricism, are untenable here. The region itself has thus appeared to be “undisciplined” (Trouillot 1992).

Today the temporal border has grown nebulous where once it was absolute. Above all the specificity of anthropology/ethnology has been questioned to the point where, in the early 1980s, one spoke of a crisis of ethnographic representation and authority. History, as well, was entering a crisis (Noiriel 1996). One is witness to a double movement of hyperspecialisation and the erosion of disciplinary boundaries, which brings researchers to suggest, and work towards, a transdisciplinary integration. Immanuel Wallerstein (1995 [1991]) extols the establishment of an area of *historical social sciences* including ethnology, history, sociology, political science, etc., in the name of their joint participation in an *anthropological discourse* (in the general — or Kantian, if preferred — sense of a discourse of man). So far, an immense undertaking in the reorganisation, or reconfiguration, of the vestiges of a unitary mindframe is at work to effect this new thinking, as it is happening within the established disciplines, so as to occasionally cross disciplines, modes of approach, conceptual frameworks, theoretical constructs: it has become necessary to take into account the complexity of choices, discontinuities, heterogeneities, temporalities and their coexistence, the unexpected encounters, the unlikely, the juxtapositions, fusions, bricollages, sociopolitical compositions and

recompositions, identity crises... One is called upon to respond to an old recommendation of Gaston Bachelard, “to pluralise our concepts.”

It is significant enough that the question concerning the past should be at the heart of this grand reorganization. This is even seen in the rereading of movements within classical Greek thought, the pedestal on which rest certain disciplinary truisms. It emerges that in spite of what one may have been told, the Greeks came late to the historiographic scene, when compared to the Egyptians and Mesopotamians (Hartog 1999). Therefore they did not invent the study of history. Rather, among them, history (*historiê*) was far from having been a genre or a discipline, much less a profession, but simply one type of discourse among others, and a minor one at that, which Aristotle, in his cataloguing of learning, did not assign its own place, leaving it, in contrast, as an auxiliary order of knowledge, at the service of the other sciences (*technai*), like dialectic, rhetoric, or politics (Aristotle, *Rhetoric* I.4.1360a; *Poetics* 9.1451b: 1-5). Still, it was the Greeks who brought about the historian as a “subjective” figure, “as a writing subject” (Hartog 1999: 17)⁸. But “[they] had at their disposal, without the aid of historians, all the knowledge of the past for which they had a need” (Finley 1981: 35), through a repertoire of narratives (*logoi*, then *muthoi*) and oral traditions (*akoai*), which circulated and were passed down, before the arrival of a Hecataeus (Bertelli 1998), and the inauguration of an era of transcription and critical revisions of the tradition, in the name of plausibility, from which more or less emerged the forms of scholarship: genealogy, archaeology, origin myths, then all the forms of antiquarian learning. Contrary to a still vibrant *doxa*, this era reveals nothing of the sort of foundational rupture between myth and history, inaugurated by the movement towards reason. One such separation has not been corroborated by recent research (Bouvier and Calame 1998), from which one is beginning to wonder if the noted absence of an organic

8. “By not being directly bound to a political power, nor being commissioned by one, from his very first words Herodotus came to demonstrate and make the claim that history begins with ascribing the account to a proper name: his own. He is the auteur of his *logos* (or *logoi*), thus he orchestrates his work, and by this the *logos*, in the manner which he has conceived, written, and composed, as he moves towards establishing its authority. This is where there was a clear divergence from the Eastern historiographers. If the Greeks had invented something, it was less history as much as the historian as a writing subject” (Hartog 1999: 17).

and general theory of history was not also “a consequence of this freedom to give life to ‘myths,’ to the detriment of a definitive settling of archaic history” (Bouvier 1998: 151). In any case, “to the extent that the discourse on the past belongs to no one person, one sees thinkers usurping the prerogative to tell the ‘true past’ by appealing to diverse strategies. This implies that there is not only reinvention of the past but also a continual redefinition of its status and our relationship to it” (151). “From one writer to another, one thus sees the redefinition of the competencies of different forms of discourse” (152). At the end of the day, “among poets, historians, and ancient philosophers, the argument is the same, because the aims of the different forms of discourse are never definitively nor clearly established” (153).

Yesterday like today, here like elsewhere, “the discourse about the past belongs to no one person.” To better understand it, there is reason, if it is not already done, to give up conforming to the maintained illusion of singularity, an essential step for expressing this method of constructing time. The dictionary does not bother to make clear that the substantive does not support the plural form: nevertheless, in vain one searches for *the pasts* and *pasts* in its furnished examples. This grammatical constraint implicitly shapes and/or maintains a homogeneous representation, standardising and even constraining our lived experience. Perhaps it has eased the task of the historical discourse which has succeeded at setting itself up as the principal, if it is not (or ought not be) the only legitimate authority accounting for *the past*, when it is only *one of many forms* for rationalising *the viewpoints of the past*. And this discipline, because it “historicises,” has without doubt contributed to the maintenance of a fallacy, that knowledge of “the past” is always or must always be the “past proper.” Now lived experience, subsumed by this all-encompassing category of “the past,” can scarcely be found commensurate with this perspective. As one takes a look at a community, one notes how remnants from older periods contribute to the shaping of the collective urban landscape. As one consults Freud, one learns that the child among us is still there, that sustained traumas continue to play a role, that things forgotten leave traces. As one looks into language, into the use of words, into creative malleability, residual meanings reveal themselves. A created object, offered for our consideration here and now, is a given, the product of sense experience. Examples are plentiful, attesting how “the past” is among us, with us, about us, as much for the individual as for the collective. We bear it,

visible or invisible, manifest or latent, hidden or revealed. It participates in the semiotic structure of our present and our future. “The past” is therefore not only and always behind us: we are confronted by it and it confronts us. The entire issue is of understanding how to engage it head on.

Which field of discourse is able to claim exclusive competence on this subject? Which one can navigate the problematics of memory, heritage, myth, legend, genealogy, imagination, representation, as well as grasping that “traditions” are not the exclusive domain of ethnologists — we think particularly of the historian Michel de Certeau (1970, 1982, 1987, 1990) — in the same way that memory concerns realms as varied as history, philosophy, sociology, anthropology, art history, neurology, psychoanalysis, literary criticism, and so on.

It is these considerations which motivated this issue’s conception. The topic was first broached at a meeting organised for February 24th, 2004, under the title “Understanding and Using the Past: Québec-Haiti.”⁹ A group, intentionally limited and multidisciplinary, had been invited to consider specific understandings and uses of the past, as well as the nature of their relationships, through the study of memory, heritage, historiography and the teaching of history, comparing the situations of Haiti and Québec. The approach was to pay particular attention to a problem little studied in the field of Haitian studies, and to explore it further. It aimed at a preliminary outline of the state of things in order to free up avenues of research and let them do their best to suggest possible approaches and theoretical orientations. The intervention’s importance was drawn from studies already conducted or currently underway in Québec. The invited researchers were those working on Haiti (from Haiti, Europe, and Québec) as well as a Haitian-born author now living in Québec. Each presentation had extensive responses from a researcher either working on or from Québec on a corresponding theme, charged with the task of providing a comparative viewpoint.

9. This colloquium, organised under the supervision of Carlo A. Célius and Lyonel Icart, was a joint initiative of the Canada Research Chair in Comparative History of Memory, the Canada Research Chair in the Contemporary Political History and Economy in Québec, the Canada Research Chair in Heritage (all at Université Laval), and the Célet in collaboration with François Xavier-Gameau College.

This publication does not strictly speaking constitute the proceedings of that meeting. Moreover only two of the participants are contributing here, Maximilien Laroche and Lyonel Icart, the former with the text of his presentation and the latter with a study on a completely different topic. One can say that it is better to advantageously explore a process than to be fixed in a state of reflection. Therefore the call went out to new colleagues, specialists in literature, ethnologists, historians, and sociologists, in that same spirit of comparing discursive strategies concerning the past.

Lyonel Icart draws, from a wealth of historical research in progress on the relationship between Québec and Haiti, elements capable of giving an overview of the presence of Haitians in the province. He establishes how far back this relationship goes, isolating the various phases of Haitian immigration and the principal sociological characteristics of each. He analyses the assimilation strategies of immigrants, assessing their successes and failures. He highlights their welcome contributions to society and their current representatives. The study furnishes an interpretive baseline for current events such as the nomination of a Haitian-born Governor General or Canada's implication in the current political situation in Haiti.

Icart proposes a history of the Haitian community of Québec on its own, in the province as well as in the history of Haiti in general. This study would show the need for a systematisation of the work on the different communities of the Haitian diaspora,¹⁰ estimated between three to four million people out of an internal population of eight million. Certainly this would be an elaboration of the range of "diasporic cultures" (Bordes-Benayoun and Schnapper 2006) which it is advisable to look into. Sebastian Joachim writes, "Without prejudicing the collective attitudes to come, it is possible to imagine the entire gamut of possibilities ranging from the adherence to the family, hearth, and motherland, that is to say the making sacred of this authority, to a declared resentment when it is not actually an offhand irony or an ignorant prejudice. Whatever it may be, we may in time see after all the triumph of an

10. On the use of the notion of diaspora applied to the "world of Black America," discussions of which have provoked interest in its continued use in the context of extending the notion to all forms of dispersion, see the collective work on diasporas edited by Anteby-Yemini, Berthomière and Sheffer (2005), particularly the three contributions making up part five, as well as Chivallon (2004).

account with a complex origin but sufficiently confident, wrought from proximity and distance” (Joachim 2004: 190). Meanwhile, the impact of this migration on the nation is already far from being negligible, to the point of one of the recent governments taking the initiative to consider the Haitian diasporic space like a new administrative region of the country and to institute a ministry of Haitians living abroad. This multiform diaspora appears essential as “an entity” that must be addressed in the era starting in 1986 of redefining the Haitian social model (Célius 1998a; 1998b; 2000). Its economic weight is considerable. Private money transfers went from 256 million USD in 1997 to 650 million USD in 2002, equivalent to 19% of GDP according to an estimate from the World Bank, and at present it is over 900 million (by an official estimate of the Haitian authority), thus contributing to keeping the nation’s economy dependent on subsidies. A number of people from this diaspora have entered the internal political debates, prompting one to think or rethink (in the context of legal provisions in force, like the refusal of dual citizenship) the possible nature of this involvement. Seen from a different angle, the diasporic space gives the opportunity of a revived, distanced, and therefore critical, look at the nation. There one can acquire the skills which could potentially be placed at the service of the nation. There may develop an intellectual output, artistic and literary, offering models of success, proposing new interpretive frameworks, and new aesthetic choices capable of influencing the internal cultural life.

Icart points out the writers who have worked and are working in Québec: Émile Ollivier, Dany Laferrière, Anthony Phelps, Serge Legagneur, Joël des Rosiers, Stanley Péan. Others are building their reputation in the United States, giving birth to an English language Haitian diasporic literature. Thus appears a new component within the long-running debate on the language to use to best express *Haitianity*: French, Creole, or both. This new given does not prevent the ongoing struggle, in the midst of the diaspora, including and above all in the United States, for the elevation of Creole, and for the intensification of producing writing in this language. An Anglophone diaspora, Creole-speaking or not, is developing, asking to effect a displacement of the discussions on the nature of identity, up until now polarised on a Creole/French dialectic. It is impossible to clear up the problem precisely because this Anglophone diaspora shapes the identity question just as it is in turn shaped by it: because, more globally, the diasporic experience implies ties to the past of the originating nation, often expressed and

explored through works of fiction, as exemplified by those of the New York writer Edwidge Danticat.

One of her books, *The Farming of Bones* (1998), published in translation by Grasset with the title *La récolte douce des larmes* (1999), is analysed here by Martin Munro. The work revisits the massacre, in 1937, of 20,000 Haitians, cutters of sugar cane and servants in neighbouring Dominican Republic. This was just another traumatic event for Haitian society, Munro emphasises, who studies the way Danticat shows its effects on the individual and the group, identifying what it destroyed and the new structures and sensibilities which emerged. Munro observes how, although Haitian authors, in contrast with those of other Caribbean societies, struggle little if at all with the theme of slavery, the ordeal of 1937 often appears on their pages. Danticat also stirs up Haitian literary memory and enters into dialogue with authors like Jacques Stephen Alexis, in particular with his celebrated novel *Compère Général Soleil* [*General Sun, My Brother*]. Here, as in the work of Émile Ollivier, exile becomes a place, a space from which it is possible to re-evaluate the ordeals in spite of the unspeakable memories they harbour. She completely distinguishes herself from the Haitian authors to whom she refers or which her work evokes through her fragmentary writing, a style in perfect concordance with the disturbance of individual memory provoked by trauma. Munro also perceives here, beneath the narrative flow, a deliberate disjuncture of two moments: the traumatic past and the traumatic present, through which the author succeeds in evoking other experiences known by a nation always prey to never-ending shocks which leave the promises of the Revolution unfulfilled.

According to Munro the novel arises from what Blanchot calls *writing disaster*, and finds itself alongside such works as *Voyage dans le nord d'Hayti, ou Révélation des lieux et des monuments historiques*, published in 1824, in Les Cayes, in Haiti, by a somewhat neglected author, Hérard Dumesle. Such a comparison is made in the analysis carried out by Carl Hermann Middelanis in this collection, a recounting of a voyage through a society in ruins compelled to look for a way to begin the challenge of reconstruction. Dumesle translated this situation into a polyphonic, non-linear, experimental tale. He constructed it from snatches of conversation, from remnants, from fragments, in hope of reconciling the oral tradition of the people with the philosophical tradition and style of the Europeans, by including the residue of revolutionary discourse, by following the paths of the violence of despots vanquished

and ascendant. What results is an unclassifiable text, where personal memory, testimony, verifiable fact, lyric flights of fancy, ethnographic observations, quotes or new takes on European writers, and polemical considerations intermingle: a writing in perfect accordance with the ruins left by war in a society again disunited, “where memory has not yet found a fixed form.” The author transgresses the established limits between genres, modes of narration and, above all, the Aristotelian distinction between truth and verisimilitude, between history and literature. In this way, Dumesle prefigures works and debates in contemporary literature, but also in history, notably those taken up in the twentieth century on the value of oral testimony; a debate, moreover, raised by the generation of Haitian historians which came behind him, in this case the principal representatives of a Haitian school of history appearing at the middle of the nineteenth century. Indeed, Beaubrun Ardouin and Saint-Rémy pay heed to differentiate themselves from Thomas Madiou whom they reproach for being too trusting of the testimony of veterans in contrast to those who have consulted the written sources preserved in Paris archives. In reality, all three historians resorted to oral testimony without ever forgetting to pass moral judgment on their informants.

Between the colonial slave society’s destruction and the construction of a new society, there is a moment of foundation or radical reform, that of the declaration of independence. Jean François contemplates this moment by studying the performative act which instituted it: the Act of Independence,¹¹ which initiated, according to its terms, the action of *inhabiting the earth*, and which thus heralded the emergence into the world of a new group of men, long since relegated to the category of livestock. The author uses the resources of the modal grammar of Jean-Claude Coquet, phenomenology applied to linguistics and semiotics, to conduct this investigation. By attempting to delimit the symbolic worldview starting from the transformational history of its authors, he analyses how this text constructed the break from “le Code noir” [the Black Code], from the Other as coloniser, to establish Oneself on the land, realising “a desire not yet understood as natural, the

11. Stated in the first official and public proclamation of independence and signed at Fort Dauphin (today Fort Liberté), 29th November 1803. On the 1st January, 1804, independence was officially commemorated with a solemn celebration, and that is the date which is observed (see Sannon 2003: 288-290; Manigat 2005).

signature of its humanity.” This text takes on an originating value which lays the path for the application of new methods of analysis of documents relating to Haiti’s past.

Jean François begins his article with a statement: that in the course of his Haitian schooling, he never had occasion to read the Act of Independence, whose existence had been, according to him, lost sight of or supplanted by a speech of Boisrond-Tonnerre who had profited from being the editor and interpreter of the official version of the document. The author here reveals the proof of the resonance of orality in the very midst of the institution charged with organising the knowledge which undergirds the text, which had by that time been sent to the archives. This is the orality which Dumesle was looking to reconcile with the philosophical tradition and style of the Europeans, initiating the debate on its place in the writing of history. Maximilien Laroche, who has never stopped contemplating this oral/written problem in Haiti’s literary landscape (see notably Laroche 1963, 1981, 1987, 1991, 2002),¹² examines anew the relationship between the two discursive models. He starts, like Jean François, with a personal memory linked to school, of the contrast between his classroom training and the personal experience of discovering traces of handwriting through an authentic document bearing the signature of Jean-Jacques Dessalines, the General-in-Chief, the man behind the declaration of independence, who had become a national hero. Laroche studies it starting from the disappearance of this document as well as the museum where it was preserved. Like an echo of the idea of a nation in a permanent state of ruin, the author maintains that there is, among Haitians, a hurry and a fury for the destruction of the past owing to a propensity for forgetting. Paradoxically, “the Haitians forget their past more than they remember it,” at a time when “at the very depth of their soul, their conscience is steeped in memories.” From then on, the course to take for analysis is that which interlaces the remembered and the forgotten and their relationship to dreams. It is this which accounts for three songs born of the world of Haitian *oraliterature*.

Laroche brings our attention to a possible phenomenon of collective amnesia which ceaselessly strikes at Haitian society. The constant and recurrent destruction, which is akin to forms of ritualised violence, is for him the consequence of a forgetting causing history to repeat itself.

12. On Maximilien Laroche’s reasoning, see the view of Joachim (2004).

Speaking also to the problem of memory in Haiti, far from closing the discussion, the author brings up a series of further questions: Can there be a “clean slate” in the matter of collective memory? What is forgotten? In what circumstance(s)? Why? But also what can be remembered and through what means? Must all memories be expressed and verbalised? What are the possible resonances of gesture, of body language, of the polysemics of words, expressions, acquired habits, foodways, costume, of certain rituals, of cultic practices, and so forth? In the face of these questions, a society without memory appears improbable.

I have asserted elsewhere (Célius 2004) that beginning with independence in 1804 there has progressively been set in place an official (national) collective memory under a sort of heroic nationalism. But what understanding of the past has been brewed and is still brewing beneath this “national memory,” with it, in relationship to it, against it, outside of it, within the many social practices? Where are the experiences of the slave and colonial past in the tellings and retellings woven under the gilt and braided cloak of a grand national narrative? Vertus Saint-Louis, Francklin Midy, Dimitri Béchacq and Franck Degoul provide means of response.

Interested in terminology, Vertus Saint-Louis wonders at what moment and why, in the colony of Saint-Domingue, in contrast to previous practice, one began to refer to former slaves as “Africans”? Moreover, why did that persist after 1804? Following the journey of the term and its engagement with “citizen,” the author updates the development of this designation, from a negative image based on origins, which the Haitian society of the early nineteenth century inherited and which has survived up to now by means of its usefulness in the strategies of reproducing the social stratification of the nation. There was moreover a synonym coined for the term “African,” similarly laden: “Congo.” Francklin Midy locates this development among the ranks of the indigenous army, at the level of a ruling Creole stratum (those who were born locally), to bolster the clans struggling for supreme command of the Revolution. “Congo” is thus transformed into a supra-ethnic category, synonymous with “African”; an ideological category of “indifferentiation” then designating, in a pejorative sense, the insurgent bands born in Africa and commanded by “African” chiefs independent from the Creole direction of the Revolution. The latter elaborated the theory of the natural power of the enlightened elite in fighting the “Africans” associated with anarchy.

In an earlier article, Midy (2003) supported the theory according to which an imagined independent “Afro-Creole” nation was formed in the Saint-Domingue colony as early as the middle of the eighteenth century, around Makandal. However, this illustrious figure of “marronnage” (fugitive slavery) is not particularly glorified in official memory: he is not a pillar of heroic nationalism (Célius 2004). Marronnage was thus a “counter-model,” for which the memory is very much alive. Dimitri Béchacq attempts to take the measure of this survival over the course of its significations, its descendents, and its reinterpretations. According to him, “as an historical phenomenon, marronnage recast itself as a social competency”: the social actor was “trained for escape, as if it were a customary practice, like ‘a profound echo of an ancient experience.’” The author observes how in other respects marronnage is submitted to different reinterpretations, localised in the Creole language, which reveal a multiplicity of sometimes stigmatised behaviours and attitudes. All of this moves beyond the framework of memory and history while completing it and refining it. This renewal “finds itself between an official, normative, and backward-looking pole and a social, creative, and forward-looking pole, both of which rely on a chain of symbols, sometimes negative, developed over the long course of creating a coercive recurrent sociopolitical context.”

In Haitian society the memory of the runaway slave coexists with that of the slave. Franck Degoul demonstrates this in locating how it has been “clearly and manifestly” woven into its historico-mythic descendent, the figure of the zombie. The author deploys his argument through comparing the ethnographic materials which have been gathered through historical research and the edict of 1685 (“the Code noir”). The processes of naming (or renaming), infantilising, housing, setting to work, controlling diet, animalising, controlling sexual congress, burial after death (“the second death”) of the zombified individual... the entire servile condition is there, rendered in the present in a space of collective memory without being explicated or verbalised. “We thus had the case,” according to Degoul, “of an immaterialised proto-memory, without a literary manifestation, but infused and incorporated figuratively into the body of collective memory, a place of refuge for this act of remembrance of primordial, founding events.”

The contributions brought together here have established some baselines, raised questions, put concerns into words, and revealed the manifestations and forms of expression of aspects of the past. They

work towards uncovering the problematic accounts of the past at a time when the stakes are critical for a Haitian society which has been seeking to redefine itself for close to twenty years. For in this quest, the community is confronting what is to come in the same way it confronts its past, in the sense that past, present, and future reciprocally blend together and condition each other.

References

- Anteby-Yemini, Lisa, William Berthomière and Gabriel Sheffer, eds. 2005. *Les diasporas. 2 000 ans d'histoire*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Aristotle. 1997. *La poétique*. Paris: Les belles lettres.
- . 1998. *Rhétorique*. Books I, II, III. Paris: Gallimard.
- Bastide, Roger, ed. 1962. *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. The Hague and Paris: Mouton.
- Bertelli, Lucio. 1998. "Des généalogies mythiques à la naissance de l'histoire: le cas d'Hécatee": 13-31. In David Bouvier and Claude Calame eds., *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*. Lausanne: Études de lettres.
- Bordes-Benayoun, Chantal and Dominique Schnapper. 2006. *Diasporas et Nations*. Paris: Odile Jacob.
- Bouvier, David. 1998. "Le mythe comme objet historique": 145-153. In David Bouvier and Claude Calame eds., *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*. Lausanne: Études de lettres.
- and Claude Calame, eds. 1998. *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*. Lausanne: Études de lettres.
- Célius, Carlo A. 1998a. "Le modèle social haïtien. Hypothèses, arguments et méthode." *Sciences Sociales et Caraïbe: Session 1997*. Spec. Issue of *Pouvoirs dans la Caraïbe*: 110-143.
- . 1998b. "Le contrat social haïtien." *Pouvoirs dans la Caraïbe* 10: 27-70.
- . 2001. "De Saint-Domingue à Haïti. L'invention d'un modèle social": 69-81. In Tristan Landry and Clemens Zobel eds. *Postcolonialisme, postsocialisme, postérité de l'idéologie*. Paris: EHESS-Centre d'études africaines.
- . 2004. "D'un nationalisme héroïque." *Revi Kiltir Kreol* 4 (Nelson Mandela Centre for African Culture: Île Maurice): 38-48.
- Certeau, Michel de. 1982. *La fable mystique*. Paris: Gallimard.
- . 1987. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard.
- . 1990. *L'invention du quotidien*. Vol. 1, *Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- . 1970. *La possession de Loudun*. Paris: Gallimard.
- Chauveau, Agnès and Philippe Tétart, eds. 1992. *Questions à l'histoire des temps présents*. Brussels: Éditions Complexe.
- Chivallon, Christine. 2004. *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris: CNRS Éditions.

- Dosse, François. 1987. *L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire."* Paris: La Découverte.
- . 1999. *L'histoire ou le temps réfléchi.* Paris: Hatier.
- Erikson, Philippe, Jacques Galier and Antoinette Molinié. 2001. "Les études américanistes" : 203-237. In Martine Segalen ed., *Ethnologie. Concepts et aires culturelles.* Paris: Arman Colin.
- Finley, Moses I. 1981. *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé.* Paris: Flammarion.
- Frank, Robert, ed. 1993. *Écrire l'histoire du temps présent : en hommage à François Bédarida.* Paris: CNRS Éditions.
- Hartog, François, comp. 1999. *L'histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire.* Paris: Le Seuil.
- Hodgen, Margaret. 1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Joachim, Sébastien. 2004. "Indépendance et constitution des champs littéraires en Haïti, au Brésil et au Québec: diagnostic de Maximilien Laroche et de quelques autres intellectuels" : 189-235. In Celina Scheinowitz, Humberto de Oliviera and Maximilien Laroche eds., *Haiti: 200 anos de distopias, diásporas e utopias de uma nação americana.* Feira-Bahia (Brazil): Universidade Estadual de Feira de Santana.
- Laroche, Maximilien. 1963. *Haïti et sa littérature.* Montréal: A.G.E.U.M.
- . 1981. *Littérature haïtienne. Identité, langue, réalité.* Ottawa: Leméac.
- . 1987. *L'avènement de la littérature haïtienne.* Québec: Université Laval, GRELCA, Essays Collection 3.
- . 1991. *La double scène de la représentation. Oraliture et Littérature dans la Caraïbe.* Québec: Université Laval, GRELCA, Essays Collection 8.
- . 2002. *Mythologie haïtienne.* Québec: Université Laval, GRELCA, Essays Collection 18.
- Lenclud, Gérard. 1992. "Le grand partage ou la tentation ethnologique" : 9-39. In Gérard Althabe, Daniel Favre and Gérard Lenclud eds., *Vers une ethnologie du présent.* Paris: Maison des sciences de l'homme (Cahiers d'ethnologie de la France 7).
- Lévi-Strauss, Claude. 1949. "Ethnologie et histoire." *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (3-4): 363-391.
- . 1958 [1974]. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon.
- . 1962. *La pensée sauvage.* Paris: Plon.
- . 1964. *Mythologiques 1. Le cru et le cuit.* Paris: Plon.

- . 1965 [1962]. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: P.U.F.
- . 1966. *Mythologiques 2. Du miel aux cendres*. Paris: Plon.
- . 1968. *Mythologiques 3. L'origine des manières de table*. Paris: Plon.
- . 1971. *Mythologiques 4. L'homme nu*. Paris: Plon.
- Manigat, Leslie, F. 2005. "Une brève analyse-commentaire critique d'un document historique. Esquisse d'une analyse de texte historique : la première proclamation officielle et publique de notre indépendance." *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie* 221: 44-56.
- Massenzio, Marcello. 2001/2002. "An Interview with Claude Lévi-Strauss." *Current Anthropology* 42 (3): 419-425 — *Claude Lévi-Strauss, un itinéraire. Entretien avec Marcello Massenzio, 26 juin 2000*. Paris: L'Échoppe.
- Midy, Francklin. 2003. "Vers l'indépendance des colonies à esclaves d'Amérique : l'exception haïtienne" : 121-138. In Marcel Dorigny ed., *Haïti, première république noire*. Saint-Denis: Publications de la Société française d'Histoire d'outre-mer.
- Noiriel, Gérard. 1996. *Sur la crise de l'histoire*. Paris: Belin.
- Pagden, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piaget, Jean. 1968. *Le structuralisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1970 [1968]. *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- . 1988 [1970]. *L'épistémologie génétique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Restrepo, Eduardo. 2003. "Entre arácnidas deidades y leones africanos. Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia." *Tabula rasa. Revista de Humanidades* 1: 87-123.
- Saïd, Edward W. 2005 [1978]. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris: Le Seuil.
- Sannon, Horace Pauléus. 2003 [1920]. *Histoire de Toussaint Louverture. Tome III*. Port-au-Prince: Éditions des Presses nationales d'Haïti.
- Segalen, Martine, ed. 2001. *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Paris: Arman Colin.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1992. "The Caribbean Region. An Open Frontier in Anthropology Theory." *Annual Review of Anthropology* 21: 19-42.
- Veyne, Paul. 1971. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Le Seuil.
- Wallerstein, Immanuel. 1995 [1991]. *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*. Paris: Presses universitaires de France.